IBN ARABI

LA PARURE DES ABDÂL

Traduit de l'arabe, présenté et annoté
par
MICHEL VÂLSAN

Les Editions de l'Œuvre
ARCHÈ – EDIDIT
PARIS

LA PARURE DES ABDÂL

(*Hilyatu-l-Abdâl*)

Traduit de l'arabe et annoté par
MICHEL VÂlSAN

PRÉSENTATION

Le présent traité fait partie des nombreux petits écrits de Muhy ed-Dîn Ibn Arabî. Datant de la première moitié de sa vie (1), mais d'une époque ou le Maître s'était déjà manifesté comme Sceau de la Sainteté muhammadienne (*Khatamu-l-Wilâyati-l-muhammadiyya*), cette œuvre expose sous une forme succincte l'essentiel de son enseignement sur les moyens fondamentaux du travail spirituel. Pour souligner l'importance de ceux dont il parle, il les montre comme constituant plus spécialement la méthode de réalisation d'une des plus hautes catégories initiatiques, les *Abdâl*. Le titre complet du traité est du reste assez expressif : « La Parure des *Abdâl* et ce qui s'en manifeste en fait de connaissances et états spirituels » (*Hylyatu-l-Abdâl wa mâ yazharu 'anhâ mina-l-ma'ârifi wa-l-ahwâl*).

La notion de *hilya* = « parure » n'est pas une simple figure de style ; elle est liée au contraire au terme technique de *tahally*, dérivé de la même racine et signifiant au sens littéral « prise de parure » ; appliqué à la réalisation initiatique ce terme est un symbole de « l'appropriation des qualités divines », *al-ittisâfu bi-l-Akhlâqi al-ilâhiyya*, appelé plus couramment « la caractérisation par les Noms divins », *at-takhalluqu bi-l-Asmâ'*. La « parure » des *Abdâl* est donc la *théosis* qui qualifie plus spécialement cette catégorie initiatique. Dans l'enseignement de Muhy ed-Dîn qui observe toujours la règle des convenances spirituelles – celles-ci ne sont pas de simples mesures de prudence extérieure puisqu'elles assurent plutôt les modes les plus opportuns de la conception intellectuelle – le *tahally* est présenté comme étant « la manifestation de la Servitude Absolue, malgré la caractérisation par les Noms divins » (2).

La matière des différents chapitres de notre traité a été reprise plus tard dans le cadre des *Futûhât*, mais l'intérêt de cet opuscule d'un caractère synthétique n'en est pas diminué. Toutefois nous avons estimé utile de compléter ces données, dans les notes, par des éléments additionnels puisés, entre autres dans un petit chapitre des *Futûhât*, le 53e, intitulé : « Ce que doit pratiquer l'aspirant tant qu'il n'a pas trouvé le maître », car les règles générales de la méthode initiatique dont il est question dans la « Parure des *Abdâl* » sont susceptibles d'une certaine application à la discipline préparatoire de ceux qui sont à la recherche d'un maître spirituel.

La traduction a été faite d'après l'édition de Damas (1929), collationnée avec deux manuscrits de la Bibliothèque Nationale de Paris, compris dans les recueils numéros 1338 et 6614 (le premier de ces manuscrits est très fautif) (3).

1 – 599 de l'Hégire ; Muhy ed-Dîn, qui est né 560 et mort en 638 H. (= 1165-1240), avait alors 38 ans (en années solaires).
2 – *Futûhât*, chap. 73, q. 153.
3 – L'édition de ce texte faite à Hayderabad (1948) ne nous est parvenue qu'après la composition du présent travail.
[Ce texte a été publié pour la première fois dans la revue Etudes Traditionnelles, n°286 et 287, septembre-octobre et novembre 1950].

LA PARURE DES ABDÂL

Au nom d'Allâh, le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux !

Louange soit rendue à Allâh pour ce qu'Il a inspiré (1) et « parce qu'Il nous a enseigné ce que nous ne savions pas ! Il nous a accordé ainsi une faveur magnifique ! » (2)

Et qu'Allâh prie sur le Chef le plus auguste, le Prophète le plus noble, celui qui a reçu les « Sommes des Paroles » (3) à la Station Suprême et qu'Il lui accorde Ses salutations !

1 – Il semble qu'il y ait là une référence implicite à l'histoire raconté un peu plus loin, où l'on trouve mentionnée « l'inspiration » qu'eut le personnage Abu-l-Majîd ben Selmah de poser à l'un des *Abdâl* la question des moyens par lesquels ont peut arriver à la condition initiatique de ceux-ci. Cela est d'autant plus probable que le présent écrit se présente comme un commentaire de la réponse que fit alors le *Badal*. Mais d'autre part il y a là encore une référence à l'inspiration qu'eut notre auteur même, consécutive au rite d'*istikhâra* accomplit par lui avant de procéder à la rédaction de ce traité. D'ailleurs il devait y avoir entre ces deux « inspirations » une certaine relation, et nous en signalerons plus loin quelques incidences.
2 – Cf. *Coran*, 4, 113.
3 – Termes d'un hadith (cf. notre traduction du *Livre du Nom de Majesté* de Muhy-d-Dîn Ibn Arabî). La révélation apportée par le Sceau des Prophètes est traditionnellement considérée comme renfermant toutes les paroles révélées. Un sens plus spécial de cette expression est que la forme de cette révélation faite en arabe présente certains caractères synthétiques qui assurent une pluralité d'acceptions, même du point de vue strictement verbal.

*
*   *

Dans la nuit de lundi 22 du mois de Jumâdâ-l-Ulâ, en l'année 599, me trouvant à

l'étape d'El-Mâyah à Tâïf (4) à l'occasion de la visite pieuse que nous avons faite (au tombeau) d'Abdallah Ibn Abbâs, cousin du Prophète, j'ai adressé à Allâh une « demande de conseil » (5) du fait que mes compagnons Abû Muhammad Badr ibn 'Abdallâh al-Habashî (l'Abyssin) (6), affranchi d'Abû-l-Ghanâ'im ben Abî-l-Futûh al-Harrânî, et Abû 'Abdallâh Muhammad ben Khâlid es-Sadafî at-Tilimsânî (Tlemcen) – qu'Allâh leur soit propice à tous les deux – m'ont demandés de rédiger pour eux, en ces jours de visite pieuse, quelques enseignements dont ils pourraient tirer profit dans la voie vers la vie future. Après avoir accomplit ma « demande de conseil », j'ai écrit le présent cahier (*kurrâsa*) que j'ai intitulé : « La Parure des *Abdâl* et ce qui s'en manifeste en fait de connaissances et états spirituels » (7), qui pourrait leur être, à eux ainsi qu'à d'autres, une aide sur le chemin du bonheur et un texte synthétique traitant des différents modes de la volonté spirituelle (*al-irâda*). Et pour cela, de l'Existentiateur de l'univers nous demandons appui et aide !

4 – Localité à 75 milles au sud de La Mecque. Le nom de l'étape n'est pas sûr ; un manuscrit porte Alu Umayah [et le texte imprimé dans les *Rasâ'il* indique = Al-Mayah à Tâ'if].
5 – Il s'agit du rite de l'*Istikhâra* qu'on pourrait définir comme une demande adressée à Dieu d'être guidé dans le choix de ce qui est meilleur, soit devant une alternative, soit avant toute résolution à prendre. La règle traditionnelle courante prévoit qu'une telle demande soit précédée d'une prière de deux *raka'ât* (la *rak'a* est l'unité fondamentale des formules et des gestes dont se compose la prière légale appelé *salât*). La réponse providentielle peut être obtenue de diverses manières, entre autres par une inspiration perçue clairement, soit par une évidence éprouvée de la solution la meilleure, soit par une assistance qui ne se manifeste pas distinctement du cours des événements. Un cas particulier de réponse est faite par une consultation du Coran, en l'ouvrant et en lisant un verset (à ce sujet il y a les modalités diverses du *fa'l*).
6 – Celui-ci est un personnage de première importance parmi les disciples et les compagnons du Sheikh al-Akbar, qui le mentionne encore dans d'autres écrits. Il lui a dédié notamment *Mawâqi' an-Nujûm* (Les couchants des Astres), *Kitâb Inshâ' ad-dawâ'ir wa-l-jadâwil* (le Livre des circonférences et des tableaux), et *Al-Futûhât al-Makkiya* (Les révélations de la Mecque).
7 – Les *Abdâl* constituent l'une des plus hautes catégories initiatiques. Ils sont dits être au nombre constant de 7. Représentants des 7 Pôles célestes dans les 7 Climats terrestres, ils résident chacun dans un Climat qu'il régit. On trouvera à la fin encore quelques indications sur leurs caractéristiques initiatiques.

*
* *

Sache que l'Autorité (*al-hukm*) (8) est fruit de la sagesse (*al-hikma*), et que la Science (*al-'ilm*) est fruit de la connaissance (*al-ma'rifa*) (9). Celui qui n'a pas de Sagesse n'a pas d'Autorité, celui qui n'a pas de connaissance n'a pas de Science. Celui qui possède à la fois l'Autorité et la Science (*al-hâkim al-'âlim*) se dresse « pour Allâh » (*li-Llâhi qâ'im*), et celui qui a la sagesse et la connaissance (*al-hakîm al-'ârif*) reste « par

Allâh » (*bi-Llâhi wâqif*) : les gens d'autorité et savants sont ainsi des *lâmiyyun* (ayant comme emblème la lettre *lâm*) pendant que les sages-connaisseurs sont des *bâ'iyyûn* (ayant comme emblème la lettre *bâ'*) (10).

8 – Sans entrer ici dans des explications trop spéciales, on peut préciser que l'Autorité ou le Pouvoir de décision que désigne ici le terme *hukm*, et que possèdent exceptionnellement certains *awliyâ'*, fait partie des attributs de prophétie légiférante qui peuvent être « hérités » (cf. *Futûhât*, chap. 158, 159 et 270). Ce pouvoir implique une certaine formulation d' « ordre » (*amr*) et de « défense » (*nahy*), dont les modes sont d'ailleurs très variés.

9 – Dans la terminologie technique de Muhy ed-Dîn, qui est d'ailleurs conforme à la parole coranique et à l'enseignement du Prophète, la Science est supérieure à la Connaissance. La première est rattachée au degré « divin » (*ilâhî*), la deuxième au degré « seigneurial » (*rabbânî*), d'où l'on établit encore la supériorité initiatique du « savant » (*al-âlim*) sur le « connaisseur » (*al-'ârif*). Chez certains maîtres le sens de ces expressions est inversée : Muhy ed-Dîn qui signale la chose n'y voit pas d'obstacle inéluctable, à condition de bien comprendre la différence des réalités désignées ainsi. (Cf. *Mawâqi' an-Nujûm*, IIe degré ; *Futûhât* chap. 177). – Il est à peine nécessaire de faire remarquer que tout ceci ne concerne pas le seul domaine de la connaissance ésotérique, et que, par conséquent, pour ce qui est des termes « science » et « savant », aucune confusion n'est possible avec la science et les savants de l'exotérisme : ces derniers, tout en s'appelant du même nom, ne sont toutefois réellement que des *'ulamâ' az-zâhir*, des « savants du dehors ». D'autre part, les notions de « science » et « connaissance » dans le domaine ésotérique même, ne se situent pas dans le rapport « science théorique » et « connaissance intuitive », mais elles désignent deux degrés, qualitativement différents (qu'expriment d'ailleurs respectivement, chez Muhy ed-Dîn, les qualificatifs de « divin » et « seigneurial ») de la connaissance initiatique effective. Il est certain que c'est l'acception généralisée de bonne heure dans le sens exotérique et théorique des termes '*âlim* et '*ilm*, qui a amené les ésotéristes à donner en fait aux termes *'ârif* et *ma'rifa* un sens désignant le connaisseur et la connaissance ésotériques et effectifs en général, en oppositions avec le savant et la science théoriques et ordinaires. – On trouvera un exposé de cette question dans la traduction que nous donnerons de certains textes de Muhy ed-Dîn Ibn 'Arabî sur les « Catégories de la connaissance initiatique ».

10 – Ce sont les deux initiales, à fonction de préposition, dans les expressions *li-Llâhi* = « pour Allâh » et *bi-Llâhi* = « par Allâh » ; selon la première Allâh reste le « but », selon la deuxième Il est le « moyen ».

Tandis que l'ascète (*az-zâhid*) se plaît à renoncer au monde, et que celui qui se confie à Dieu (*al-mutawakkil*) repose entièrement sur son Seigneur, et tandis que le désirant (*al-murîd*) recherche les chants spirituels et l'enthousiasme annihilant, et que l'adorateur (*al-'âbid*) est tout à sa dévotion et à son effort, et tandis que le sage-connaisseur (*al-hakîm al-'ârif*) exerce sa force d'esprit (*al-himma*) et se concentre sur le but, – ceux qui sont investis de l'Autorité et possèdent la Science (*al-hâkimûn al-'âlimûn*) restent cachés dans l'invisible et ne les connaît ni « connaisseur », ni

« désirant », ni « adorateur », comme ne les perçoit ni « confié-à-Dieu », ni « ascète » ! L'ascète renonce au monde pour en obtenir le prix, le confiant se remet à son Seigneur pour atteindre son dessein, le désirant recherche l'enthousiasme pour abolir le chagrin, l'adorateur fait du zèle pour l'espoir d'accéder à la « proximité », le connaisseur sage vise par sa force d'esprit l'« arrivée », mais la Vérité ne se dévoile qu'à celui qui efface sa propre trace, et perd jusqu'à son nom ! La connaissance est voile sur le Connu, et la sagesse une porte auprès de laquelle on s'arrête ; de même tous les autres modes spirituels sont des « moyens » (*asbâb*), comme les « lettres » ; et toutes ces choses ne sont que « faiblesses » (*'ilal*) qui aveuglent les regards et éteignent les lumières (11). Car s'il n'y avait pas les Noms, le Nommé paraîtrait, s'il n'y avait pas l'Amour, l'union (12) persisterait, s'il n'y avait pas les lots différents (du sort), tous les degrés seraient conquis, s'il n'y avait pas la *Huwiyyah* (le Soi suprême), la *Anniyyah* (le Moi suprême) (13) paraîtrait, s'il n'y avait pas *Huwa*, Lui, il y aurait *Anâ*, Moi, s'il n'y avait pas *Anta*, Toi, se verrait la marque de l'Ignorance (14), s'il n'y avait pas la compréhension (ordinaire) s'affirmerait le pouvoir de la Science (pure) : et alors les ténèbres seraient abolies, et toutes ces lourdes bêtes s'envoleraient comme d'impondérables oiseaux dans les exiguïtés de l'extinction !

A ton cœur se révèle Celui qui n'a jamais cessé
de résider dans l'inscrutable mystère du Sans-commencement !
Mais c'est toi-même qui étais le voile sur ton œil (15)
bien que cela fût par la vertu même de ta similitude divine.
Alors au cœur apparaît que Celui qu'il voit
n'a jamais cessé de l'appeler vers Lui !
C'est ainsi qu'un Propos vint, renfermant toute Parole,
et sa gloire fut manifestée par l'Envoyé de la Région Suprême !

11 – La séquence des idées de ce passage est déterminée dans une certaine mesure par l'ambivalence de certains termes : *'illa* signifie en même temps « moyen » (ou « cause) et « faiblesse » (ou « défaut ») et en grammaire *hurûfu-l-'illa* sont les « lettres faibles » : *a, y, w.*
12 – L'amour (*al-mahabbah*) implique rapport avec ce qui n'est pas en acte (*al-ma'dûm*). Il nous semble qu'il faut y voir implicitement une relation avec l'idée que la création a comme cause l'amour d'Allâh d'être connu : « J'étais un trésor caché. Je n'étais pas connu. J'ai aimé à être connu. Alors je fis une création et Je Me fis connaître aux créatures qui Me connurent » (*hadith qudsî*). Sans l'acte créateur promut par l'amour divin les choses se trouvent dans l'état de non-manifestation principielle, donc d'union primordiale exprimée par le symbole du Trésor Caché.
13 – Tandis que la *Huwiyya* désigne la condition absolument transcendante du Suprême Soi, l'*Anniyyah* constitue son affirmation immédiate en tant que Moi autonome. Au sujet des initiés de l'*Anniyya*, et pour les différencier d'avec leurs caricatures qui sont les « Gens de la bêtise initiatique », *ahlu-r-Ru'ûnah*, qui, incapables de discrimination intuitive, prennent leur moi naturel pour le Soi immarcessible, Muhy ed-Dîn dit : « la *Ru'ûnah* ou la stupidité initiatique, c'est l'arrêt avec le caractère naturel, par contraste avec les Gens de l'*Anniyya* qui demeurent avec

la Vérité Essentielle désignée par le moyen d'une relation pronominale (« Je »). Ses Gens sont en retraite à la Table Gardée, contemplent le Calame (la Science analytique), regardent l'Encrier (la Science synthétique), puisent dans la *Huwiyya*, parlent par l'*Anniyya*, s'expriment affirmant l'*Ittihâd*, l'Union (entre moi et Soi, langage métaphysiquement impropre mais) ce qui s'explique par le mode du *jars*, langage concis dicté par la force de l'événement spirituel éprouvé » (*Futûhat* chap. 73, q. 153). Au sujet du terme *Anniyya*, nous devons dire que nous en avons donné la vocalisation la plus courante, mais il y a aussi celle *Inniyya*. Sans pouvoir examiner dans son ensemble la question controversée de l'origine de ce mot, il est utile de relever un point d'une certaine importance. Dans les *Futûhat*, Muhy ed-Dîn établit une relation avec des termes coranique qui justifierait l'autre leçon (nous transcrirons donc en conséquence) : l'*Inniyya* d'une chose est la vérité essentielle de cette chose, dans la terminologie initiatique. A l'égard de Dieu elle est exprimée (par les paroles) : « *Innî Anâ Rabbuka* = Vraiment-moi je suis ton Seigneur » (Coran, 20, 12) et au sujet de la créature parfaite (elle l'est par les paroles) : « *Innî Rasûl Allâh* = Vraiment-moi je suis l'envoyé d'Allâh » (Coran 7, 158). D'après ces références la racine de ce terme est *innî* (composé de *inna* = « vraiment » + y, le pronom personnel post-fixé) ; par conséquent la leçon devrait être *Inniyya*. Chez Abdu-l-Karîm al-Jîlî (*Al-Insân al-Kâmil*, chap. 27) la leçon est certainement *Anniyya* puisqu'il fait dériver ce terme de *anâ* = « moi », « je », mais cela ne permet pas d'expliquer le dédoublement de la consonne n. En s'en tenant à ces deux dérivations proposées d'*innî* et d'*anâ* on pourrait penser que le terme *Anniyya* soit résulté d'une combinaison des deux, plus précisément par une contamination de la forme primitive *Inniya* avec le terme *Anâyya* dérivé effectivement d'*anâ* et signifiant « le fait de parler en son nom propre en disant : « moi ». »

14 – Par symétrie avec les autres oppositions mentionnées avant et après celles-ci dans ce même passage, on doit prendre cette « ignorance » (*jahl*) dans un sens transposé comme la désignation d'une extrême indétermination de la conscience personnelle, immédiatement liée à la connaissance suprême. *Anta*, le Toi, auquel est opposé ici cette « ignorance » implique par contre un état de distinctivité dans lequel les deux personnes « moi » et « toi » (les personnes « présentes » en grammaire) se situent sur le même plan individuel, ce qui métaphysiquement est le plus grand éloignement de la réalité universelle du Soi absolu qui ignore toute distinctivité et toute détermination ontologique ou personnelle.

15 – Il s'agit de « l'œil du cœur ».

*

*   *

Nous avions autrefois à Marchena, en pays andalous (16), un compagnon d'entre les saints hommes dont l'occupation était d'enseigner le Coran. C'était un excellent juriste, sachant par cœur le Coran et les hadiths, homme de piété et de mérite, toujours au service des *fuqarâ'* : son nom est Abdu-l-Majîd ben Selmah. Il m'a raconté – puisse Allâh lui être propice – une chose qui lui est arrivé : « Une nuit, disait-il, pendant que j'étais dans la chambre ou je faisais d'habitude mes prières, je

venais de terminer mon oraison (*hizb*) et j'avais placé ma tête entre mes genoux pour vaquer à l'invocation (*dhikr*) d'Allâh ; alors je constate qu'une personne survient, qui retire l'étoffe sur laquelle je priais et la remplace par une natte grossière. Ensuite cet être me dit : « Fais tes prières sur cette natte ! » Or j'avais verrouillé la porte de ma chambre alors que j'étais tout seul. La frayeur s'empara de moi. L'homme me dit : « Celui qui vit dans l'intimité d'Allâh ne s'effraye pas » ! Et il ajoute : « Mais crains Allâh en tout état ! » Alors j'eus une inspiration et je lui demandai: « Ô, Sîdî, par quels moyens les *Abdâl* arrivent-ils à être *Abdâl* ? » Il me répondit: « Par les quatre qu'a mentionnés Abû Tâlib (al-Makkî) dans la « Nourriture (des Cœurs) » : le silence, la solitude, la faim et la veille ». Alors il disparut sans que je sache comment il avait pu entrer ni sortir, car la porte était restée toujours fermée. Cependant la natte qu'il m'avait donnée était sous moi ». Cet homme était d'entre les *Abdâl* ; son nom est Mu'âdh Ibn Ashras – qu'Allah soit satisfait de lui ! – (17). Les quatre choses qu'il a mentionnées sont les piliers et les supports de cette noble voie. Qui ne prend pas son appui sur elles et n'obtient pas par elles la stabilité, erre hors de la voie d'Allâh – qu'Il soit exalté !

16 – En arabe *Marshânatu-z-Zaytûn* = La Marchena des Oliviers, localité près de Séville, sur le Guadalquivir ; Muhy ed-Dîn avait habité Séville depuis l'âge de 8 ans.
17 – Les *Futûhât*, chap. 53, reparlent de cette histoire avec plus de détails : « Mon frère en Allâh Abdu-l-Majîd ben Selmah, l'imâm khatîb de la Marchena aux alentours de Séville, en pays Andalous, homme de zèle et d'effort dan les œuvre de piété m'a raconté en l'année 586 : « Une nuit, chez moi à la Marchena, j'avais vaqué à mon oraison de nuit et pendant que je restais assis à l'endroit ou je prie, et que la porte de la maison ainsi que celle de ma chambre avaient été fermées avec moi seul à l'intérieur, voilà qu'un être paraît et me salue sans que je comprenne comment il était entré ; j'eus peur, je raccourcis ma prière et lorsque je fis la salutation finale il me dit : « Ô Abdu-l-Majîd, qui vit dans l'intimité d'Allâh ne s'effraiye pas ! » Alors il retira l'habit que j'avais étendu et sur lequel je faisais mes prières, le jeta et mit à sa place une petite natte qu'il avait avec lui ; il me dit aussi : « Fais tes prières sur cette natte ! » Ensuite il me prit, sortit avec moi de la maison et du pays même, et m'emmena dans un pays inconnu de sorte que je ne sus en quel endroit de la terre d'Allâh je me trouvais. Là nous nous occupâmes avec l'invocation d'Allâh, après quoi il me rendit à ma maison, là où j'avais été. Je lui demandais : « Mon frère, par quel moyen les *Abdâl* arrivent-ils à être ? » Il me répondit : « Par les quatre qu'a mentionnés Abu Tâlîb al-Makki dans « La Nourriture des Cœurs », et il les nomma ainsi : la faim, la veille, le silence et la solitude, c'est à dire dans un ordre différent. Et Abdu-l-Majîd finit son histoire en disant : « Voici la natte en question ! » Alors moi-même j'accomplis une prière dessus cette natte (pour profiter des vertus de bénédictions attachées à elle). L'homme de cette histoire était un des plus grands initiés ; son nom est Mu'âdh ibn Ashras. » Ailleurs (*Futûhât*, chap. 73) Muhy ed-Dîn dit que celui-ci avait chargé dans la circonstance Abdu-l-Majîd de lui transmettre son salut ; ceci montre déjà un premier point de contact avec la genèse de ce traité. Muhy ed-Dîn avait alors à peine 26 ans, mais était déjà connu comme un cas initiatique exceptionnel.

Notre propos dans ces pages est de parler de ces quatre points en consacrant à chacun une section pour y mentionner les idées et les états spirituels qu'ils comportent. Qu'Allâh nous mette, nous et vous, parmi ceux qui les pratiquent toujours et les réalisent. Certes, Il a tout pouvoir pour cela !

A – LE SILENCE *(as-samt)*

Le silence est de deux sortes : « silence de la langue », consistant dans l'abstention de parler autrement que par Allah (*bi-ghayri-Llâh)* ou « avec un autre qu'Allah » (*ma'a Ghayri-Llâh*), ces deux conditions étant solidaires (18) ; « silence du cœur », consistant dans le rejet de toute pensée survenue dans l'âme et traitant de choses créées. Celui dont la langue se tait, même si son cœur ne se tait pas, allège son fardeau ; celui dont la langue et le cœur se taisent tous les deux, purifie son « centre secret » (*sirr*) (19) et son Seigneur s'y révèle ; celui dont le cœur se tait, mais dont la bouche parle, prononce les paroles de la Sagesse ; mais celui dont ni la langue ni le cœur ne se taisent est objet de Satan et soumis à sa domination. Le silence de la langue est un des traits ordinaires de tous les hommes spirituels (*al-'âmma*) et de tous les maîtres de la voie (*arbâbu-s-sulûk*). Le silence du cœur est parmi les caractères distinctifs des « rapprochés » (*al-muqarrabûn*) qui sont des gens de contemplation. Le *hâl* (l'état) que le silence assure aux « progressants » (*as-sâlikûn*) (20) est la préservation des malheurs, et celui qu'il favorise chez les « rapprochés » est l'entretien dans la familiarité seigneuriale. Celui qui observe le silence en tout état et sous tous les modes, n'a d'entretien qu'avec son Seigneur, car il est évident qu'un silence absolu est impossible pour l'homme en son âme ; mais en se détachant de la conversation avec les autres vers l'entretien avec son Seigneur, il devient un confident « rapproché », bien assisté dans sa parole ; et s'il parle ensuite, il le fait selon la justice, car il parle « selon Allâh » (*'ani-Llâh*) ainsi qu'on le voit dans ce qu'Allah dit au sujet de Son Prophète : « Et il ne parle pas selon la passion » (Coran, 53, 3). La parole juste est fruit du silence en tant qu'abstention de fauter (par la parole). La parole « avec un autre qu'Allah » est une faute en tous cas, de même que la parole « autrement que par Allah » (21) est un mal sous tous les rapports. Allâh dit : « Dans beaucoup de leurs entretiens il n'y a pas de bien, excepté celui qui ordonne de faire l'aumône, ou ce qui est acceptable, ou ce qui rétablit le bon ordre parmi les hommes » (Coran, 4, 114) (22). Allâh dit aussi: « Et on ne leur avait ordonné que d'adorer Allah en lui offrant un culte sincère » (Coran, 98, 5) (23).

A l'état du silence se rattache le *maqâm* de la Révélation *(al-wahy)*, avec ses différents modes (24).
Le silence produit la « connaissance d'Allah » *(ma'rifatu-LlAh).*

18 – Ces deux modes renferment tous les aspects de la parole dépourvue de la raison positive et qu'on peut détailler ainsi : celle qui n'est pas « d'Allâh », ni « selon Allâh », ni « par Allâh », ni « avec Allâh », qui ne mène pas « vers Allâh », qui n'est pas « pour Allah ». Inversement la parole légitime est le *dhikr*, l'invocation d'Allâh,

ou sa mention sous tous les modes possibles.
19 – *As-sirr*, textuellement le « secret », est un point subtil (*latîfa*) résident dans le cœur, comme l'esprit réside dans le corps ; il est le lieu de la contemplation (*al-mushâhada*) de même que l' « esprit » (*ar-rûh*) est le lieu de l'amour (*al-mahabba*) et que le « cœur » (*al-qalb*) est le lieu de la connaissance (*al-ma'rifa*). (Jurjânî, *Ta'rîfât*).
20 – Le *Sâlik* est d'une façon générale tout être qui chemine spirituellement, et plus spécialement celui qui suit une voie déterminée, un initié. Muhy ed-Dîn définit une fois le *Sâlik* ainsi : « C'est celui qui parcourt les conditions initiatiques (*maqâmât*) par un simple état spirituel (*hâl*), non par la vertu d'une « science acquise » (*'ilm*) qui mise en pratique devienne pour lui « œil » (= *'ayn*, c'est-à-dire « intuition directe ») » (*Futûhat*, chap. 73). Les termes « science » et « œil » sont les deux premiers degrés de la « certitude » (*al-yaqîn*) ; le troisième et le plus haut est la « vérité » de la « certitude » (*haqqu-l-yaqîn*).
21 – Un manuscrit porte ici *li ghayri-Llâh* = « pour autre qu'Allâh ».
22 – Ce verset dans le texte du Coran, suit immédiatement celui que nous avons trouvé inclus dans la formule de louange en tête du traité, et dont on comprendra ainsi mieux l'application ici.
23 – Le chapitre 53 des *Futûhât* donne ces indications à « l'aspirant avant d'avoir trouvé son maître spirituel » : « J'entends par silence, l'abstention de parler aux hommes et l'occupation avec le *dhikr* (l'invocation) dans le cœur, la parole dans l'âme au lieu de la parole avec la langue sauf là où Allâh a exigé cette dernière : telle la récitation de la mère du Livre (première sourate) et d'un fragment facile du Coran pendant la prière instituée, ainsi que la prononciation des autres formules intercalaires... jusqu'à la salutation finale ; après quoi occupe-toi entièrement de l'invocation dans le cœur... Le silence consiste dans le fait de ne pas parler avec les créatures, bêtes ou insectes qui l'entourent dans l'endroit de sa retraite. S'il lui apparaît quelque djinn ou un des êtres de l'Assemblée Sublime, il doit fermer les yeux pour ne pas le voir et ne pas se soucier de lui parler. Si les visiteurs lui parlent et si la réponse s'impose, qu'il réponde pour s'acquitter de l'obligation, mais rien de plus. Si la réponse n'est pas d'obligation qu'il se taise et s'occupe de soi-même, car ceux-ci lorsqu'ils le voient dans cet état, s'éloignent et ne l'importunent plus ; ils s'en cachent même, car ils savent que si l'on distrait quelqu'un qui est occupé avec Allâh, on est puni par Allâh de la façon la plus terrible.
« Quant au silence intérieur qui est abstention de se parler à soi-même, que l'aspirant ne s'entretienne pas avec son âme, au sujet de ce qu'il espère obtenir par Allâh, et de ce à quoi il s'est dévoué, car ce serait pure perte de temps sans aucun profit, « vains désirs ». Lorsqu'il s'adonne à l'entretien avec son âme, il se sépare de l'invocation d'Allâh dans le cœur, car le cœur ne peut s'occuper en même temps de cet entretien et de l'invocation ; alors est perdu le but de l'isolement et du silence, qui est l'invocation d'Allâh, cette invocation « par laquelle est nettoyé le miroir du cœur, pour qu'y puisse se révéler le Seigneur » ! »
28 – Les modes généraux de la révélation divines sont indiqués par le verset suivant : « A l'homme Allâh ne parle que soit par révélation directe (*Wah*y), soit derrière un voile, soit en envoyant un messager pour lui révéler selon Son ordre ce qu'Il veut... » (*Coran*, 42, 51).

B – LA SOLITUDE *(al-'uzla)*

La solitude est un moyen d'assurer le silence de la langue ; en effet celui qui s'écarte des hommes et n'a personne avec qui s'entretenir est, d'une façon naturelle, amené à renoncer aux paroles.

L'isolement est de deux sortes: celui des aspirants *(al-murîdûn)* qui consiste dans le fait d'éviter de se mêler matériellement aux autres, et celui des connaisseurs sûrs *(al-muhaqqiqûn)* qui consiste dans le fait d'éviter intérieurement le contact des choses créaturelles. Les cœurs de ces derniers n'offrent de place qu'à la Science par Allah *(al-'Ilmu bi-Llâh)* qui constitue ce Témoin de la Vérité *(Shâhidu-l-Haqq)*, résultant de la pratique de la contemplation et résidant dans le cœur.

Ceux qui pratiquent l'isolement ont trois mobiles spirituels : 1° la crainte du mal provenant des hommes ; 2° la crainte de faire du mal au prochain ; ce point est plus important que le précédent, car dans le premier il est question d'une mauvaise opinion au sujet des autres, alors que dans le deuxième, la mauvaise opinion se rapporte à soi-même ; or la mauvaise opinion au sujet de sa propre âme est plus grave car tu te connais mieux (que tu ne connais les autres) ; 3° le désir de rendre permanente la compagnie du Maître que l'on a du côté de l'Assemblée Sublime (25). Ainsi l'homme supérieur est celui qui se fuit soi-même pour obtenir la compagnie de son Seigneur. Celui qui préfère la solitude à la fréquentation des autres, de ce fait même préfère son Seigneur à ce qui est autre que Lui ; or à celui qui préfère son Seigneur, personne ne peut savoir quels dons et secrets Allâh lui accorde. La solitude est éprouvée dans le cœur seulement du fait qu'on a quitté une chose et du fait de se trouver en intimité avec Celui vers lequel on s'est retiré et qui fut la cause du désir d'isolement.

La solitude remplit par elle-même aussi la condition du silence, car celui-ci en découle en mode nécessaire ; ceci s'entend naturellement du silence de la langue. Quant au silence du cœur, l'isolement ne l'apporte pas nécessairement car quelqu'un peut s'entretenir en soi-même « autrement que par Allah » et « avec un autre qu'Allah ». C'est pour cela que nous avons considéré le silence (dans son ensemble) comme règle indépendante de la voie (26).

Celui qui s'attache à la solitude découvre le « secret » de l'Unicité divine *(al-Wahdâniyya al-ilâ-hiyya)*, et cela lui procure plus spécialement, en fait de connaissances et secrets, les secrets de l'Unité *(al-Ahadiyya)* en tant que qualité *(sifa)* (27). Le *hâl* propre de la solitude consiste dans le détachement des attributs, qu'il s'agisse de l'initié ordinaire *(as-sâlik)* ou de celui qui a déjà la réalisation *(al-muhaqqiq)*. Le plus haut mode de l'isolement est la « retraite » *(al-khalwa)* car celle-ci constitue un isolement dans l'isolement (28) ; aussi son fruit est-il plus précieux que celui de l'isolement ordinaire.

Celui qui pratique l'isolement doit avoir une certitude au sujet d'Allah, afin qu'il n'ait

aucune obsession qui lui ramène la pensée hors de la chambre où il se tient ; s'il manque de certitude, qu'il prépare à l'avance sa force en vue de l'isolement, afin qu'il soit renforcé dans sa certitude par ce qui se dévoilera à lui dans sa solitude. Ceci est une chose indispensable et une des règles fermes qui conditionnent la pratique de l'isolement.

La solitude procure la « connaissance du Monde » *(ma'rifatu-d-Dunyâ).*

25 – Cette idée qui d'une part a une application microcosmique et purement intérieure se rapporte aussi, dans un certain sens, à l'assistance mystérieuse des Maîtres spirituels qui représentent le Maître par excellence, le seigneur des êtres, régissant les puissances établies sur tout le domaine de la création.

26 – Le chapitre 53 des *Futûhât* donne ces indications pour l'aspirant : « La solitude est le chef des quatre règles... Elle consiste pour l'aspirant dans l'éloignement de toute qualité blâmable et de tout trait inférieur ; tel est la règle quant à son *hâl*. D'autre part quant à son cœur, la règle est de se soustraire dans le cœur à toute attache pour quelque créature de Dieu, femme, biens, enfants, amis, et toute chose qui sépare de l'invocation d'Allâh accomplie dans le cœur ; il doit se soustraire même de toute intrusion de pensées étrangères (*khawâtir*). Il ne doit avoir qu'une seule pensée : son attachement à Allâh.

« Dans l'ordre sensible la solitude, au début, consiste dans la cessation du contact et des relations avec les gens, soit par la retraite dans sa chambre, soit par le départ loin de tout, quelque part sur la terre d'Allâh. S'il se trouve dans une cité qu'il soit là où il n'est pas connu, s'il n'est pas dans une cité qu'il se tienne sur les bords de la mer ou dans les montagnes ou dans quelque endroit isolé du monde. Si les bêtes l'approchent et lui deviennes familières, et si Allâh les fait parler à son attention, lui adressant ou non la parole, il doit s'écarter aussi des bêtes, et qu'il désire qu'Allâh ne l'occupe d'autre chose que de Lui. Qu'il persévère dans l'invocation silencieuse (*dhikr khafî*). S'il est de ceux qui savent le Coran par cœur, il en fera une part d'oraison chaque nuit en le récitant pendant la prière (*salât*, soit obligatoire soit surérogatoire) afin de ne pas oublier ce qu'il sait du Coran. Il ne doit pas multiplier les formules d'oraison (*awrâd*), ni les mouvements, il doit ramener toujours le travail de sa conscience dans son cœur ».

27 – *Al-Ahadiyya* appliquée au Principe a deux acceptions : elle signifie soit l'état de l'unité principielle, et alors elle désigne la réalité en elle-même, soit la « qualité d'être un » de l'Être. Cette dernière acception est extensible à tout être « La qualité est un point commun à des choses différentes, c'est pour cela que la *ahadiyya* a été appliquée également dans le Coran même, à toutes choses qui ne sont pas Allâh ». (*Futûhât*, chap. 272).

28 – La *khalwah* connaît des règles sévères : retraite absolue dans un endroit isolé et obscur, où l'on entre en état de jeûne ordinaire, en effectuant l'invocation et la concentration, selon les instructions du *murshid*, le directeur spirituel.

C – LA FAIM (*al-jû'*)

La faim est la troisième règle fondamentale de cette voie divine ; elle entraîne la quatrième règle qui est la veille, de même que la solitude comporte le silence.
La faim peut être d'initiative libre (*ikhtiyârî*) : c'est la faim des *sâlikûn.* Elle peut être aussi de force majeure *(idtirârî)* : c'est la faim des *muhaqqiqûn* ; car l'être réalisé ne s'impose pas lui-même un régime de faim, mais (d'une façon naturelle) sa nutrition décroît lorsqu'il se trouve dans la condition de l'Intimité divine (*maqâm al-Uns*) (29). Si par contre, il se trouve dans la condition de la Crainte révérencielle (*maqâmu-l-Hayba*) (30), il a besoin de beaucoup de nourriture. L'augmentation de la nourriture chez les *muhaqqiqûn* est un signe sûr de la violence avec laquelle les lumières de la Vérité essentielle foncent sur leurs cœurs, comme effet de l'Immensité *(al-'Azama)* découverte dans leur Contemplé ; la réduction de leur nourriture est de son côté une preuve certaine du rapport d'intimité qu'ils ont avec leur Contemplé. Par contre l'augmentation de la quantité de nourriture chez les *sâlikûn* est un signe de leur éloignement d'Allâh et de leur renvoi de Sa porte, ainsi que l'esclavage auquel ils sont réduits par l'âme concupiscente et bestiale (*an-nafs ash-shahwâniyyah al-bahîmiyya*) ; la réduction de leur nourriture est un signe que les haleines de la grâce divine passent sur leurs cœurs et leur font oublier les besoins de leurs corps.

29 – *Al-Uns* est selon l'enseignement ordinaire l'effet produit dans le cœur par la contemplation de la Beauté divine (*al-Jamâl*). Muhy ed-Dîn est à ce sujet d'un avis différent, il dit que l'intimité est le fait produit par la contemplation de l'aspect de majesté de la Beauté (*Jalâlu-l-Jamâl*). Cf. *Futûhât*, chap. 73, q. 153, et chap. 240 ; idem *Istilâhât*).
30 – *Al-Hayba* est corrélativement à *al-Uns*, dans l'enseignement ordinaire, l'effet produit dans le cœur par la contemplation de la Majesté divine (*al-Jalâl*) ; chez Muhy ed-Dîn la Crainte révérencielle résulte de la Beauté pure (*al-Jamâl*).
Muhy-d-Dîn rend compte ainsi de son point de vue : La Majesté (*al-Jalâl*) ne se révèle jamais (on comprend que cette notion coïncide exactement avec celle d'Infini et d'Absolu). La Beauté (*al-Jamâl*) seule se révèle et elle a deux modes : l'un supérieur qui est allié à un aspect de majesté *Jalâl al-Jamâl*, et dont l'effet dans le cœur est l' « intimité » divine ; l'autre inférieur, est la Beauté pure, *al-Jamâl*, qui produit la « crainte révérencielle ». (Cf. *Futûhât*, chap. 73, q. 153 ; chap. 232 et 239 ; idem *Istilahât.*) – Nous devons signaler que par suite d'erreur matérielle il y a une certaine confusion au sujet de ces définitions dans les éditions des *Futûhât* et des *Istilahât*) ; cela devait être déjà depuis longtemps le cas aussi de certains manuscrits, car Jurjânî (*Ta'rîfât*) qui généralement s'est servi d'Ibn 'Arabi pour ses définitions évite justement de parler d'*al-Hayba* et d'*al-Uns*, qu'il mentionne à peine en rapport avec *al-Jalâl* et *al-Jamâl*. Mais la situation exacte des idées et de la terminologie est clairement présentée dans le texte récemment édité du petit traité de Muhy ed-Dîn sur la Majesté et la Beauté : *Kitâbu-l-Jalâl wa-l-Jamâl*, Hayderabad, 1948).

La pratique de la faim est en tout état et de toute façon un moyen qui intercède tant en faveur du *sâlik* que du *muhaqqiq* en vue de l'atteinte d'un degré plus élevé : dans ses « états spirituels » *(ahwâl)* pour le premier, dans ses « secrets acquis » *(asrâr)* pour le second. Il est toutefois entendu que le pratiquant de cette règle de la faim n'exagère

pas ainsi la durée de son maintien en état de veille, car un excès à cet égard mènerait à l'extravagance mentale *(al-hawas)*, à la perte de la raison, ainsi qu'au déséquilibre organique. Il n'est pas admis que le *sâlik* s'applique à la pratique de la faim en vue d'atteindre des états spirituels autrement que par ordre d'un maître initiatique, *Cheikh*. De sa propre initiative il ne pourra pas s'y adonner, mais il lui est loisible lorsqu'il est seul (sans directeur spirituel) de réduire la quantité de sa nourriture et de pratiquer le jeûne ordinaire d'une façon continuelle (*istidâmatu-s-siyâm*), ainsi que de ne prendre qu'un seul repas par jour. Si parfois il veut manger gras qu'il n'en use pas plus de deux fois par semaine s'il veut être en profit; cela jusqu'à ce qu'il ait trouvé un *Cheikh*, et lorsqu'il l'aura trouvé il n'aura plus qu'à remettre son sort entre ses mains et celui-ci s'occupera alors de son cas et de tout ce qui concerne ses états (31).

31 – Le chapitre 53 des *Futûhât* donne ces indications à l'aspirant : « La faim est conditionnée par une diminution de la nourriture : l'aspirant n'en prendra que tout juste ce qui est nécessaire à son corps pour pouvoir s'acquitter des œuvres de piété obligatoires. S'il fait aussi des prières surérogatoires et qu'il ne peut les faire qu'en restant assis par suite de la faiblesse résultée d'une alimentation réduite, cela est plus utile, plus méritoire et plus opérant pour l'obtention de ce qu'il désire d'Allâh, que s'il prenait plus de nourriture pour pouvoir avoir la force de faire les mêmes prières surérogatoire en se tenant debout ; car la satiété mène à des choses superflues. Si le ventre est rempli, les membres sont poussés à des excès, et s'engagent dans des actes vains ; on se meut, on regarde, on écoute ou on parle, et de telles choses ne font que détourner de la poursuite du but spirituel ».

La faim a un *hâl* et un *maqâm*. Le *hâl* est caractérisé par l'humilité, la soumission, la modestie, la douceur, l'esprit de pauvreté, l'absence de vanité, la tenue calme, l'absence de pensées viles : tel est le *hâl* des *sâlikûn* ; quant à celui des *muhaqqiqûn* il est fait de finesse, de pureté, d'affabilité, d'éloignement du monde, de transcendance par rapport aux caractères de l'humanité ordinaire par la vertu de la puissance divine et du pouvoir seigneurial.

Le *maqâm* est celui de la Sustentation universelle (*al-maqâm as-samadânî*) (32). C'est une condition très élevée caractérisée par des secrets intellectuels *(asrâr)*, des dévoilements contemplatifs *(tajalliyât)* et des états spirituels *(ahwâl)* que nous avons mentionnés dans notre livre intitulé *Mawaqi' an-Nujûm*, au chapitre relatif au Cœur; cela ne se trouve toutefois que dans certains exemplaires du dit livre, car je l'avais complété sur ce point à Bougie en l'année 597, après qu'il en était déjà sorti partout beaucoup de copies qui ne portaient pas des précisions sur cette demeure initiatique (33).

32 – Ce terme dérive du nom divin *as-Samad* qui ne se laisse pas rendre facilement dans une langue non sémitique ; on a traduit celui-ci par l'Eternel, le Tout-Puissant, mais le sens exacte est « Celui en lequel on a appui et refuge » et Muhy ed-Dîn l'explique ailleurs par « Dieu en tant qu'Il détient chez Lui les trésors de toutes choses ». Pour ce qui est du rapport avec la règle de la faim, il est à noter que le mot

commun *samad* signifie selon le dictionnaire ordinaire « celui qui supporte la faim et la soif ».

33 – Dans le livre qu'il indique, Muhy ed-Dîn dit que ce *maqâm*, très difficile à atteindre, n'a été décrit par personne avant lui. Il donne ensuite aux initiés qui ont réalisé déjà le degré de la Véridicité, *as-Siddîqiyya*, quelques indications sur la méthode par laquelle ils peuvent l'atteindre. En même temps il précise en quoi il consiste afin que ceux-ci puissent vérifier eux-mêmes dans quelle mesure ils auront pu le réaliser. Pour se faire une idée de la complexité des choses nous citerons ici que ce *maqâm* inclut en lui : 83 *maqâmat* spéciaux plus 1/3 de *maqâm* (ce tiers est tout ce qu'on peut réaliser d'un certain *maqâm* à part), 1.000 *manâzil* (sing. *manzil*) = « étapes » ou « demeures », 4.000 *hadarât* (sing. *hadrah*) = « domaines » ou « dignités », 360.000 *tajalliyât* (sing. *tajallî*) = « dévoilement », 649.000 *lamahât* (sing. *lamh*) = « clins d'œil », 90.100.000 *darajât* (sing. *darajâ*) = « degrés », 589.100.000 *asrâr* (sing. *sirr*) = « secrets », 196.890.000 *latâ'if* (sing. *latîfa*) = « subtilités », 1.596.080.000 *haqâ'iq* (sing. *haqîqah*) = « vérités essentielles » ; de plus, pour chacun de ces éléments il y a des *daqâ'iq* (sing. *daqîqa*) = « finesses » et des *raqâ'iq* (sing. *raqîqa*) = « ténuités », en nombre égal.

Telle est l'utilité de la faim en vue de l'obtention de l'énergie spirituelle *(himma)*. Il n'est pas question ici de la faim ordinaire ; celle-ci peut être pratiquée en vue du rétablissement de l'équilibre organique et du bien-être du corps, rien de plus.

La faim procure la connaissance de Satan *(ma'rifatu-sh-Shaytan)*; qu'Allâh nous préserve ainsi que vous-mêmes du mal de celui-ci.

D - LA VEILLE (*as-sahar*)

La veille est le fruit de la faim, car le vide du ventre chasse le sommeil. Il y a deux sortes de veilles ; celle du cœur et celle de l'œil. Le cœur est en état de veille lorsque sortant du sommeil des insouciances, il recherche les contemplations. La veille de l'œil procède du désir de maintenir la puissance de l'esprit (*al-himma*) dans le cœur en vue de « l'entretien nocturne » (*al-musâmara*), (34) car lorsque l'œil dort l'activité du cœur cesse ; mais si le cœur veille pendant que l'œil dort, c'est pour atteindre finalement la vision contemplative dans le « centre secret » (*sirr*) mentionné précédemment, pas pour autre chose ; il ne convient pas qu'on pense à autre chose que cela. L'utilité de la veille est le maintien de l'activité du cœur, et par cela la progression, vers les degrés supérieurs gardés auprès d'Allâh le Sublime (35).

Le *hâl* qui caractérise la veille est la conservation du moment spirituel *(al-waqt)* avec Allâh, tant chez le *sâlik* que chez le *muhaqqiq* ; seulement ce dernier a dans cet état un accroissement d'attributs seigneuriaux *(takhalluq rabbânî)* que ne connaît pas le *sâlik*. Le *maqâm* rattaché à la pratique de la veille est celui de l'Immutabilité ou de la Subsistance par soi *(al-Qayyûmiyya)*. Il y a parmi les initiés quelques-uns qui contestent qu'il soit possible de réaliser l'Immutabilité comme vérité personnelle (*tahaqquq*) ; d'autres contestent qu'il soit possible d'en revêtir les attributs (*takhalluq*).

J'ai rencontré moi-même Abû 'Abdallâh ben Junaydî qui contestait la possibilité du *takhalluq*. Quant à nous, nous sommes de l'avis contraire, car les vérités essentielles nous ont instruit que l'Homme Universel *(al-Insân al-Kâmil)* peut être porteur de tout nom de la dignité divine. S'il y a parmi nos hommes quelqu'un qui n'admet pas ce point, c'est par manque de connaissance de ce qu'est l'Homme dans sa vérité essentielle et selon sa constitution; mais si un tel se connaissait soi-même il ne verrait plus aucune difficulté (36).

La veille confère la connaissance de l'âme *(ma'rifatu-n-nafs)*.

(34) « *Al-musâmara* est un propos divin venant du monde des secrets et des mystères, et adressé au Connaisseur ; il est révélé par l'Esprit Fidèle (*ar-Rûh al-Amîn*) sur ton cœur » (cf. Coran, 26, 193-194 ; *Futûhât* ch.73, q.153).
(35) Le chapitre 53 des *Futûhât* donne ces indications à l'aspirant : « La veille est soutenue par la faim, comme effet du décroissement de la qualité humide (*rutûba*) et des vapeurs qui attirent vers le sommeil. Il convient de remarquer que l'absorption d'eau est cause de sommeil, et que sa saveur est trompeuse. L'utilité de la veille consiste dans le fait qu'elle maintient en état de conscience pour s'occuper continuellement d'Allâh selon ce qui lui est voué ; car si l'homme s'endort, sa conscience s'en va dans le monde intermédiaire (*'âlamu-l-barzakh*), tant qu'il est en sommeil, et de ce fait échappe le profit qu'il peut réaliser en état de veille. S'il s'attache à cette règle, la veille pénètre dans l' « œil du cœur » et alors l'œil de la vue subtile (*'aynu-l-basîra*) est purifié par la continuité du *dhikr* : alors il arrive à voir en fait de bien spirituel ce qu'Allâh veut lui montrer ».
(36) Dans *Futûhât*, ch. 98 et 535, Muhy ed-Dîn précise que le personnage mentionné plus haut était le cheikh d'une organisation et professait d'une façon générale la doctrine mutazilite ; il discuta avec lui ce point doctrinal et le fit revenir de son erreur sur la question du *takhalluq*, en même temps que toute sa communauté.

TABLEAU RECAPITULATIF DES PRINCIPALES IDEES DU TRAITE SELON LEURS CORRESPONDANCES

Règles initiatiques	**Etats caractéristiques (*ahwâl*)**		**Stations (*maqâmât*) et secrets (*asrâr*)**	**Domaines de connaissance (*ma'ârif*)**
	Pour le *sâlik*	**Pour le *muhaqqiq* (*muqarrab*)**		
Silence (*samt*)	La préservation des malheurs	L'intimité et l'entretien avec le Seigneur.	La Révélation prophétique (*Al-Wahy*)	*Allâh* ou Al-*Hawâ'*
Solitude (*'uzla*)	Purification des qualités naturelles		L'Unicité divine (*Al-Wahdâniyya*) L'Unité (qualité) (*Al-Ahadiyya*)	Le Monde (*ad-Dunyâ*)
Faim (*jû'*)	Humilité, soumission, douceur,	Finesse, pureté, affabilité, éloignement du	La Sustentation universelle (*As-Samadâniyya*)	Satan (*ash-Shaytân*)

<table>
<tr><td></td><td>pauvreté, absence de vanité et de pensées viles, etc.</td><td>monde, transcendance des qualités.</td><td></td><td></td></tr>
<tr><td rowspan="2">Veille
(sahar)</td><td colspan="2">Inhabitation divine dans le coeur</td><td rowspan="2">L’Immutabilité
(Al-Qayyûmiyya)</td><td rowspan="2">L’âme
(an-nafs)</td></tr>
<tr><td></td><td>Acquisition d’attributs seigneuriaux (takhalluq rabbânî)</td></tr>
</table>

Tels sont les fondements *(arkân)* (37) de la Connaissance. Celle-ci accomplit son cycle par l'obtention de quatre connaissances (spécifiques) : Allâh, l'âme, le Monde et Satan (38). Lorsque l'homme s'éloigne des créatures ainsi que de sa propre âme, et fait taire en lui la conscience du moi pour laisser place seulement à la connaissance du Seigneur, aussi lorsqu'il se détache de la nourriture corporelle et se maintient en état de veille pendant que les autres sont plongés dans le sommeil, lorsqu'il réunit donc en lui ces quatre résultats, sa nature humaine est transmuée en nature angélique, sa servitude est changée en seigneurie, son intelligence ('*aql*) est convertie en faculté intuitive (*hiss*), sa réalité invisible (*ghayb*) devient manifeste (*shahâda*) ! Alors lorsqu'il quitte son endroit il y laisse un « substitut » (*badal*) (39) constitué par une substance subtile *(haqîqa rûhaniyya)* avec laquelle se tiennent en rapport les esprits de l'endroit : quand quelqu'un des humains de cet endroit manifeste un désir vif de la personne absente, cette substance subtile prend forme corporelle *(tajassadat)* devant ceux-ci. On lui parle et elle leur parle. Ses interlocuteurs s'imaginent qu'ils ont affaire avec l'être véritable alors que celui-ci est loin de là jusqu'à ce qu'il ait terminé ce qu'il avait à faire. Cette substance subtile peut prendre forme corporelle aussi dans le cas où celui auquel elle appartient conçoit lui-même un désir intense de l'endroit quitté ou encore quand il y a entre lui et cet endroit une attache qui intéresse sa force spirituelle *(ta'alluq himma)*. Pareille chose peut arriver même à quelqu'un qui n'est pas *Badal* ; la différence consiste alors en ceci que le *Badal* véritable en quittant son lieu sait qu'il y a laissé un « substitut » alors que celui qui n'est pas *Badal* ne sait rien quoiqu'il en ait laissé un ; et l'explication de cette différence réside dans le fait que celui qui n'est pas *Badal* ne possède pas (pleinement) les quatre fondements mentionnés.

O toi qui aspires aux degrés des Abdâl
Mais qui ne penses pas aux œuvres requises,
Ne les convoite pas vainement, tu n'en seras digne
Qu'en concourant avec eux par les états ascétiques.

Fais taire ton cœur, et retire toi au loin,
Loin de tout ce qui t'éloigne du Seigneur Bien-Aimé !
Veille et endure la faim. Ainsi tu atteindras leur dignité.
Et tu seras comme eux, soit en restant chez toi, soit en partant au loin.

La Maison de la Sainteté a des « angles » bien établis !
Nos maîtres qui y résident sont des Abdâl.

Entre Silence, Solitude, Faim et Veille,
Se dresse le sommet du Pur Transcendant. (40)

Nous demandons à Allâh qu'Il nous accorde à nous et à vous la grâce d'accomplir ces règles, et d'accéder aux degrés de la Vertu Parfaite *(al-Ihsân)*. Certes Il est le Maître généreux. Et louange à Allah le Seigneur des Mondes !

37 – Ce terme arabe signifie « angle », « coin », « pilier » et « élément de base ». – Les quatre prescriptions sont mentionnées parfois sous cette forme aphoristique : *quillatu-t-ta'âm, qillatu-l-manâm, qillatu-l-kalâm, wa-l-'uzlah 'ani-l-anâm*, c'est-à-dire : « Peu de nourriture, peu de sommeil, peu de parole et éloignement des créatures ».

38 – Ces quatre connaissances sont en d'autres termes celles du Principe, du Microcosme, du Macrocosme et du Néant car Satan est, ainsi que l'étymologie de son nom le montre, une « puissance de dissociation et de dissolution ».

Le chapitre 53 des *Futûhât* dit aussi que « certains ont compté la connaissance de la Passion (*ma'arifatu-l-Hawâ*) à la place de celle d'Allâh ». Selon cette façon d'envisager les choses, les quatre règles fondamentales s'opposent à quatre « limites » ou obstacles de la connaissance. Quant à la relation entre le « silence », la connaissance de la « Passion » opposée à celle d'Allâh et le *maqâm* de la parole révélée, on peut citer ces versets de la sourate de l'Étoile (53, 1-4).

« Par l'Étoile quand elle tombe (*hawâ*).

« Votre compagnon (le Prophète) ne parle pas par la Passion (*al-Hawâ'*),

« Mais sa parole est une révélation (*wahy*) qui lui est transmise,

« Et que lui enseigne le Formidable en puissance... »

Pour finir les conseils relatifs aux applications qui conviennent dans le cas d'un aspirant qui n'a pas encore trouvé le maître spirituel, nous citerons encore du chapitre 53 des Futûhât, cette vue d'ensemble avec laquelle en réalité ledit chapitre débute :

« Pendant cette recherche du Maître, il doit pratiquer certaines œuvres au nombre de 9, comme les unités numérales ; s'il met celles-ci en application il entrera d'un pied ferme dans la voie de l'Identité Suprême (*at-Tawhîd*). C'est en même nombre qu'Allâh a établit les sphères célestes, or considère quelle sagesse divine se manifeste dans les mouvements de ces 9 sphères. De ces 9 œuvres, 4 sont relatives à ton extérieur et 5 à ton intérieur. Celles de l'extérieur (c'est-à-dire qui ont un rapport avec les attitudes et la manifestation des actes) sont : la faim, la veille, le silence et l'isolement. Deux en sont « actives » la faim et l'isolement, et deux « passives » : la veille et le silence. – Ces qualifications doivent s'entendre du rôle que joue chaque règle parmi les autres : celle qui détermine la pratique d'une autre règle est active par rapport à cette règle ; la faim qui provoque l'état de veille est « active » et cette dernière est « passive », de même l'isolement est « actif » par rapport au silence dont il est une condition.

« Quant aux 5 œuvres intérieures ce sont : la sincérité (*as-sidq*), l'abandon à Dieu (*at-tawakkul*), la patience (*as-sabr*), la décision (*al-'azima*) et la certitude (*al-yaqîn*).

« Ces 9 choses sont « les Génératrices de tout bien » (*Ummahâtu-l-Khayr*) qui renferment effectivement toutes choses positives. Toute la Voie est contenue en elles : pratique-les jusqu'à ce que tu trouves le Maître ».

39 – Ce terme qui ne désigne ainsi qu'une manifestation spéciale de l'initié est employé pour désigner aussi l'être véritable de celui-ci ; dans ce dernier cas nous le transcrivons avec initiale majuscule : *Badal*.

40 – Muhy-d-Dîn dit encore ceci au sujet de cette catégorie initiatique (*Futûhât*, chap. 73) : « Les *Abdâl* sont sept, jamais plus jamais moins. Par eux Allâh veille sur les 7 Climats terrestres (*al-Aqâlîm*, sing. *Iqlîm*). Dans chaque climat il y a un *Badal* qui le gouverne. Le premier d'entre eux est représentant (textuellement : « sur le pied ») de l'Ami de Dieu (Abraham) et occupe le premier climat ; le deuxième est représentant de l'interlocuteur divin (Moïse), le troisième est représentant d'Aaron, le quatrième d'Idris (Enoch), le cinquième de Joseph, le sixième de Jésus, le septième d'Adam. Ils possèdent al connaissance des Planètes, c'est-à-dire leurs mouvements et leurs entrées dans les demeures prédestinées. En fait de noms ce sont les noms des Attributs (*Asmâ' as-sifât*) qui leurs reviennent ; ils s'appellent (quant à leurs fonctions) : *'Abdu-l-Hayy* (le Serviteur du Vivant), *'Abdu-l-'Alîm* (le Serviteur du Très-Savant), 'Abdu-l-Wadûd (le Serviteur de Celui qui aime), *'Abdu-l-Qâdir* (le Serviteur du Puissant) ; ces quatre premiers noms sont aussi ceux des initiés *Awtâd* (les Piliers) ; ensuite il y a *'Abdu-sh-Shakûr* (le Serviteur du Remerciant), *'Abdu-s-Samî'* (le Serviteur de l'Oyant), et *'Abdu-l-Basîr* (le Serviteur du Voyant). A chaque attribut divin correspond un de ces hommes, et c'est à travers un de ces attributs qu'Allâh considère ceux-ci... ». Les sept attributs divins sont donc : la Vie, la Science, la Volonté, la Puissance, la Parole, l'Ouïe et la Vue. Parmi les noms divins de la série traditionnelle *Al-Wadûd* « Celui qui aime » est celui qui comporte plus proprement l'attribut de « volonté » (*irâdah*) ; on a aussi dans la terminologie didactique un nom divin de cette racine exprimant la volonté, *Al-Murîd* = le Désirant, le Voulant, mais il n'est pas un nom de la révélation coranique, ni de la tradition prophétique. Le nom Ash-Shakûr = le Remerciant correspond à l'attribut de la Parole.

Dans le même passage Muhy-d-Dîn ajoute quelques notes hagiographiques : « J'ai vu les sept *Abdâl* à la Mecque ; je les ai rencontré derrière le mur d'enceinte de la Kaaba, du côté hanbalite, et je me suis réunis avec eux. Je n'ai jamais vu personne d'une aussi belle vertu que ces êtres là. J'avais déjà vu auparavant Mûsâ el-Baydarânî à Séville en 586 (même année donc que l'histoire avec l'autre *Badal* qui est apparut à Abu-l-Majîd ben Selmah), qui était venu à nous pour un certain motif et s'est réuni avec nous (Cf. *Risâlatu-l-Quds* où la chose est racontée avec détails : ce *Badal* avait franchi en quelques instants la distance entre Bougie en Algérie et Séville pour transmettre à Muhy-d-Dîn un message de la part du grand maître Abu-Madyan). J'ai encore connu d'entre eux « le cheikh des montagnes » Muhammad ben Ashref ar-Rundî (de Ronda, en Espagne) » (Cf. *Risâlatu-l-Quds*).